

El conocimiento como presencia y representación en la doctrina de Sto. Tomás de Aquino

por JORGE BITURRO

Es de sobra conocido para todos los medianamente iniciados en las disciplinas filosóficas, que Sto. Tomás de Aquino divide las ciencias y los saberes por sus objetos formales. Ciertamente esta doctrina así encuadrada, por los objetos formales, ha sido dejada de lado por la filosofía moderna, muy estimada por la corriente filosófica denominada Neotomismo; y discutida por las escuelas Suarecianas y Escotistas. En este artículo, pretendo obviar las discusiones para tratar directamente la doctrina tal cual la expone el mismo Doctor Angélico.

Pero, y he aquí la primera advertencia que necesita el lector de este escrito; creo que si queremos llegar hasta la doctrina tal cual la pensó en la Edad Media el Aquinate, necesitamos despojar a las palabras de sus contenidos formales y hieráticos, para tratar de llegar hasta la cantera que las creó, hasta los lugares filosóficos, científicos, o experimentales desde donde estas palabras cobraron sentido y significado.

Por esto más que una exposición e ilación de textos tomistas, lo que trataré de reproducir son experiencias fundamentales humanas, que cobran toda su luz y sentido en las expresiones filosóficas de Sto. Tomás. Y para ello, mi esfuerzo se dirigirá hacia la vivencia de las experiencias más que hacia sus expresiones formales. Si por consiguiente el lector, quiere comprender este artículo, esfuérzese más que en atender al sentido tradicional de los términos, a pensar los términos desde experiencias reales. Sólo así, y sólo enfocado desde este ángulo, que implica un despojarse de lo pensado filosóficamente por la tradición, y añadido históricamente a las palabras y a las definiciones, para no pensar más que cosas tal cual la vida nos la presenta, lo que se diga cobrará plenamente sentido e inteligibilidad.

1. *La primera idea que nos hacemos de lo que se denomina objeto*

Toda ciencia, y cualquier sentido que poseemos, tiene un área, un ámbito o un horizonte. Para hacer más claro esto y despojarlo de sentido filosófico, para dejar nada más que su sentido primario experimental, todo saber humano, sensible o intelectual, tiene un conjunto de cosas de las cuales se trata. Esto es lo que Sto. Tomás denomina *objeto material*.

Objeto formal.

Pero no basta con una descripción cuantitativa de los objetos que abarca una ciencia, para tener noción exacta de lo que es esa ciencia en sí y cómo se distingue de las demás. Para comprender plenamente la noción de ciencia, de sabiduría, de técnica, no basta con decir el número aproximado de cosas que trata esa ciencia. Es necesario, más aún indispensable, *saber el modo* cómo los trata, para poder decir si la manera de manipular las cosas, es científica, técnica, administrativa, militar o vulgar.

De los hombres, más aún de todos los hombres, se ocupan desde las Naciones Unidas hasta el comunismo marxista, desde la psicología Freudiana, hasta la Iglesia Católica, desde el panadero, que trata de hacer un pan universal, hasta el estadístico que pretende dar una numeración universal de todos los hombres. No son, pues, los hombres como cosas materiales, los que convierten a estos tratamientos en conductas humanas diversas, sino *los modos, las perspectivas, los ángulos*, o para hablar con términos estrictamente tomistas, los objetos formales, los que les otorgan unidad y especificidad. (Cfr. S. Th. I, a. 7, inc.; I. q. 77, a. 3 in. c).

Como el objeto formal *determina el modo, marca los límites*, da *unidad y diversidad al saber y a la conducta*, tenemos que conocer:

a) *La forma del objeto;*

b) *El modo cómo es;*

c) *Para saber qué es.*

“Cognito de aliquo an sit, inquirendum restat *quomodo sit*, ut sciatur de eo, *quid sit*.” (S. Th. Q. 2, praeambulum).

Profundicemos, pues, un poco la función del objeto formal, la temática, la perspectiva o como quiera llamársele a esa realidad que ejerce la función de *dar unidad y especificidad a nuestro conjunto de saberes sobre el universo*.

2. *Primera determinación sobre el objeto formal*

Para poder comprender con exactitud la noción de objeto formal, tal cual nos la presenta el Angélico en la S. Th., I. c. tratemos de corporizar estos conceptos, de reducirlos a nuestra experiencia, con el fin de no tener

una serie de esquemas más o menos gaseosos, sino conceptos fijos y determinados, que nos permitan captar a todo lo real.

La primera corporización, o la primera experiencia que podemos realizar, la tenemos a mano en nuestros ojos. Vemos ahora una pared, una mesa, un árbol, o estas letras. Este es el hecho, el fenómeno, que percibe nuestra vista. Tratemos ahora de someterlo a una vivisección, que nos permita descubrir toda la anatomía que se encierra dentro de este fenómeno, dentro de esta experiencia que es nuestro conocer lo que nos rodea.

El bisturí que usaremos para viviseccionar nuestro conocimiento ocular, será la inteligencia, la cual es precisamente un bisturí precioso y de primera calidad, ya que permite sacar partes y cortar en rodajas a nuestra experiencia, para poder observar con detalle a cada una de ellas, sin trucidar nuestra vida.

¿Qué es lo primero que comprendemos en nuestra función ocular, aquí y ahora? *Que entre nuestros objetos percibidos, y nuestro ojo existe una distancia, un espacio.*

Porque mi ojo termina en la córnea, y la pared *no se continúa, ni es tocada espacialmente*; o dicho con otras palabras, precisamente porque *no la tengo ni dentro de mi ojo, ni se continúa como una prolongación de mi córnea*, es que veo la pared. Comprendo, que en el momento exacto en que mi ojo deje de guardar esa distancia, esa diferencia en el espacio, en ese mismo momento voy a dejar de ver la pared para pasar a la sensación de haber chocado con la pared que no vi.

Pero seamos lógicos, *no todo lo que no se continúa cuantitativamente con mi ojo*, es por ese mismo motivo *percibido o visto por mí*. La torre Eiffel, en este momento es precisamente algo que no está en mi ojo, ni se continúa con mi ojo, y sin embargo no la veo. No basta esa negación de continuidad, de identidad o consecuencia en la *extensión para poder ver*.

Es cierto que este *no estar en la misma extensión; no continuarse como extensión*, es una condición para ver. Tal es así, que una buena visión, implica guardar distancias, es decir *alejarse lo suficiente cuantitativamente del objeto para poder tenerlo como objeto*. Pero un no ser idéntico, un no ser la misma extensión o el mismo lugar, en una palabra un ser negativo, no puede ser nunca la *causa de un ser positivo*, como es la visión. (S. Th. I, q. 12, a. 2, c.).

La negación de una misma distancia y de un mismo espacio *cuando queremos explicar la visión*, IMPLICA LA AFIRMACION, de una conexión entre mi ojo y la pared, que *escapa a la naturaleza de la extensión y de la ubicación en el espacio*. La negación de una misma cantidad no da nunca razón de la visión, si implícitamente no lleva aparejada la *afirmación de una misma cualidad o función, o acción*. En efecto, percibo la pared, porque *la veo*, y si bien ver, no significa *tener la cosa al lado tocándonos con su extensión o siendo una continuación de mi extensión*, sin embar-

go significa que la cosa *nos toca de una manera que no es extensión ni continuidad en la extensión.*

El pizarrón que veo, no forma una parte cuantitativa de mi cuerpo, como lo forma el pan que comí, y, si se quiere, el traje que visto. Pero el hecho de que no forme una parte cuantitativa, que se extienda paralela o sucesivamente con mi cuerpo, no significa que *no forme ahora y aquí una parte de mi visión.*

Esto nos está indicando que la visión y, con más razón, el conocimiento debemos entenderlos *con conceptos y categorías, aislados de la extensión*; a la unidad de espacio y de extensión, tenemos que sustituirla por la unidad de *acción y función.*

A la continuidad en el espacio y en la cantidad, tenemos que ponerle como vicario, la *unidad en un metaespacio y en la calidad.*

Porque efectivamente la visión es *una manera de unificar cosas distanciadas* (el ojo y la pared) no en una misma extensión, sino en una *misma función.* Y esto que afirmamos de la visión, a saber la unidad sui generis, no cuantitativa entre la potencia y la cosa conocida, el Angélico, la hace extensiva a todo conocimiento.

(Cfr. La proposición, *intellectus in actu et intellectu in actu sunt idem.* I, q. 14, a 2, c.; q. 55 1, ad 2um; q. 2 ad lum.; q. 87, 1, ad 3um).

Sensibilis actus et sentientis est unus et idem subiecto non ratione. (De Anima. nn. 592-593). (Cfr. S. Th. I q. 12, art. 2 inc. c).

La continuidad o yuxtaposición en el espacio, que es el *modo de unidad de las cosas corporales*, se suple en el conocimiento, a) *por una discontinuidad material* (efectivamente si tengo en el ojo la pared no la veo). b) *Por una continuidad superior al espacio material que por ahora definiremos como una continuidad en la acción y en la pasión.* Yo veo por que el objeto me afecta y padezco el influjo de la luz.

Estoy unido con el objeto *no espacialmente sino funcionalmente.* Y adviértase que este no espacialmente, esta negación de identidad y de continuidad con la misma extensión conocida, es indudablemente, una condición indispensable, para que se realice el conocimiento sensible. Queremos decir con esto, que la negación de continuidad espacial, no es un *per accidens* al conocimiento sensible, sino un *per se.* Expliquemos un poco esto. La forma o la esencia "médico", en cuanto forma o esencia dice "individuo apto para curar activamente". Y esta forma no dice "ingeniero", ni dice de suyo "sacerdote". Pero a pesar de que no diga ni ingeniero ni sacerdote, no excluye que un médico pueda ser o ingeniero o sacerdote. La negación no está incluida en los constitutivos indispensables para ser médico. No ocurre lo mismo con la negación de identidad material o de continuidad material en la extensión, para que se produzca el fenómeno conocimiento. Si el objeto *se mete materialmente dentro del ojo, o se continúa material y cuantitativamente con él; no podría ser visto, sería un impedimento, una barrera, un "NO VISTO".*

El análisis por consiguiente de mi visión, tal cual la experimento, me proporciona entonces los siguientes elementos indispensables o necesarios:

- a) *Una distancia, o negación de continuidad;*
- b) *Un género de unión;*
- c) *En una función o acción.*

Pero todavía necesitamos pensar en qué consiste esa acción, que comprendemos existe en nuestro conocimiento. ¿Basta cualquier actividad, de una realidad sobre otra para que se produzca el fenómeno de conocimiento, o es necesario que esa actividad tenga características especiales?

Una simple comparación, con las actividades que nos presenta el mundo que nos rodea, nos hará comprender fácilmente que no basta cualquier género de actividad para explicar el fenómeno del conocimiento.

El choque entre dos bolas de billar, es un género de acción; la gravitación universal, otro; la actividad de la luz solar en las plantas y en la vida animal, otro, y sin embargo, no son ni conocimientos, ni por el solo hecho de ser actividades, conocidas.

3. *La acción: la acción inmanente y el conocimiento*

Sea cual fuere la filosofía que se posee, es innegable, que tenemos una experiencia de lo que denominamos acción. Nuestra vida personal se compone de un conjunto de realizaciones, originadas en nuestras acciones. Y lo que no conviene tampoco despreciar como campo de experiencia, es que en nuestra vida personal intervienen también incursiones de las otras personas que nos rodean, a través de sus acciones.

La primera visión que tenemos de las acciones de los demás *consiste directamente no en las mismas acciones; sino más bien en el fenómeno que denominamos REALIZACIONES*. La acción del escultor, la comprendemos en la *escultura realizada*, la acción del maestro, en la materia enseñada. En efecto, antes de la escultura estaba el mármol y no era realidad la estatua, antes de la materia enseñada, estaban los alumnos ayunos de ella. Ni estatua, ni gente con ciencia, eran todavía realidad, *se realizaron, pasaron de no ser estatua a ser estatua; de no ser sabios a ser sabios; en virtud de otros que los impulsaron, suplieron lo que les faltaba a éstos, realizaron lo que "no era real" en la materia.*

Esta realización, concretamente fue *el tránsito, el paso, la mutación del mármol en bruto a la estatua, del alumno carente de saber hasta el joven maduro y pletórico de ciencia.*

La forma concreta que revistió *no la realidad hecha sino la realidad "haciéndose"* fue la de "movimiento", "tránsito", "paso".

Y este "tránsito", "movimiento" o "paso" era "dirigido", "influido", "otorgado" por el actor, en nuestro caso el escultor y el maestro:

La "acción" no era concretamente otra cosa más que la realización; el movimiento o pasaje de no ser a ser en cuanto "dependía del actor", o "de su causa".

Como podemos ver fácilmente, el proceso que empleamos para captar o definir la acción, es indirecto. Esta no se nos presenta por sí, en su propia naturaleza, sino en sus efectos. Vemos de la acción, su cara exterior, el efecto o la realidad realizada, pero con este método todavía, no la alcanzamos en su propio cuerpo, en su estructura específica. Vemos el panorama periférico, su rostro, pero no su interioridad.

Sin embargo de la acción no solo tenemos experiencias exteriores y sensoriales, no sólo vemos gente y causas que realizan. También nosotros realizamos. Somos maestros, escultores, etc. De nuestra acción, lo primero que notamos en nuestra experiencia es el *esfuerzo*, que sostenemos para ejecutar. Y sin embargo este esfuerzo, que muchos confunden con la acción, no es propiamente la acción, sino la espalda que nos presenta nuestra acción. El esfuerzo, es precisamente *el efecto que la resistencia de las cosas exteriores, opone a nuestra acción*. Para acercarnos un poco más a las entrañas de la acción tendríamos que podar de nuestra experiencia el esfuerzo que realizamos y quedarnos con la producción que se origina en nosotros. Eso, la producción, el influjo, el impulso, la determinación dinámica, es la acción.

Y si nos atenemos a lo que materialmente aparece bajo el influjo de nuestro actuar, vemos que esto que aparece es movimiento, tránsito, paso, devenir. La acción, pues, es el paso, el tránsito, el movimiento, en cuanto está determinado por el influjo mío.

Pero existen dos géneros de movimientos. Uno cuyo término o fin es algo que está fuera del agente, como construir un edificio, fabricar un pastel o escribir en un pizarrón. La acción en este movimiento está toda dirigida a un término extrínseco a ella, y, por consiguiente, sale del actor y se encamina a perfeccionar a otro. Precisamente porque se encamina a perfeccionar a otro, porque *sale (transit)*, se denomina acción transitiva. Su fin o término no es algo homogéneo con la acción ni algo identificado con el agente, sino que es algo heterogéneo a la misma acción, donde se termina la acción, para que aparezca *lo hecho*, distinto también del agente o del actor.

Pero además de acciones utilitarias, que terminan en otro a quien poseemos o transformamos, nos encontramos con un conjunto de acciones que no tienen un fin fuera de sí; *son acciones por hacer*, por el placer de estirar los músculos, no porque tengan un fin heterogéneo con la acción. El ejemplo más adecuado en el mundo material sería el pasear en una tarde de ocio. Quien pasea, a diferencia de quien se encamina, no busca directamente llegar a término alguno. Pasea por el placer de pasear. El pasear es acción que tiene el fin en sí mismo. Cualquier acción que Sto. Tomás denomina lúdica, el jugar al fútbol, al ajedrez, es una acción *con la cual no se busca nada fuera de la misma acción*. Estas acciones, Sto. Tomás las denomina inmanentes, porque nacen y mueren en el mismo agente. No tienen un fin extrínseco heterogéneo, sino que la misma acción es fin en sí misma, ya que es por sí y como perfección del agente que la realiza. Son acciones *que están en, permanecen en (manent in)*; son inmanentes al mismo agente.

No son la transformación de otro, ni el cambio cuantitativo y material del agente, sino que son como un *acrecentamiento*, como un *aquilatarse del mismo agente*.

La acción transitiva, o que termina fuera del agente, tiene como efecto el *aumento*, digamos, *numérico*; con ella existe o una nueva materia, o una nueva forma, o un nuevo ser. Es un aumento de la exterioridad, sin que el agente varíe. Con la acción inmanente, por el contrario, lo que existe no es un nuevo ser, ni una nueva forma, sino un *aumento de la intimidad*, de la *cualidad del agente*, sin que podamos emplear la numeración cuantitativa para poder apreciar su existencia. A lo sumo podemos emplear la escala cualitativa, el mayor o menor, no en números, sino en grados, ya que es un aumento de intensidad en el mismo agente.

Estos conceptos son los que emplea el Angélico cuando habla del aumento de la caridad (2-2ae, q. 24. a. 4, ad lum.):

“quod caritati non convenit quantitas dimensiva, sed solum *quantitas virtualis*; que non attenditur solum secundum numerum obiectorum ut scilicet plura vel pauciora diligantur: sed etiam secundum *intensionem actus ut magis vel minus aliquid diligatur*”.

4) *La acción cognoscitiva pertenece al género de las acciones inmanentes.*

Que el conocimiento es una acción, lo demuestra la experiencia tanto de nuestros sentidos como de nuestro entendimiento.

La terminología, tanto latina cuanto griega o romancesca, con que se expresa el fenómeno conocimiento, implican:

- a) *Posesión por el hombre*;
- b) *A través de una actividad*;
- c) *Que permanece en el mismo hombre*;
- d) *De un objeto*.

En efecto, para expresar el conocimiento se emplean los términos latinos *apprehendere*, *percipere*, *capere*, que indican la función o actividad del sujeto que permanece en el mismo sujeto. Esta actividad produce una verdadera *posesión*, pero no material ni jurídica, sino espiritual, “*est possessio alterius ut alterius*” (S. Th. I, q. 14, a. 1 in c.) “*cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius...*”.

Y esta “*possessio formae alterius ut alterius*” es un enriquecimiento, una perfección del mismo sujeto, en cuanto que él es quien se transforma, quien pasa de no cognoscente, quien ejecuta el acto de conocimiento y se ennoblece con él. En efecto, conocer no indica, a diferencia de los actos técnicos, una transformación de una cosa distinta del mismo sujeto. Es, por el contrario, un acercamiento, un alcanzar sin transformar a otra presencia, a otro ser. Pero para poder explicar esto que acabamos de decir es necesario comprender a fondo la esencia del conocimiento. No es éste el

momento de estructurar toda la teoría del Angélico, pero sí es razón oportuna para exponer superficialmente los puntos clave de su teoría.

Cuando pronunciamos la palabra *posesión*, inconscientemente un movimiento recorre nuestros dedos y los engarfia. Es que la primigenia experiencia de posesión es la de la bestia. Se posee cuando se toca con las manos. Pero esta experiencia de fieras civilizadas es sustituto de otra más original y primitiva, donde la posesión no se podía realizar con las manos y se realizaba a través de la boca. Poseer, entonces, era introyectar. Y si pretendemos definir todas estas actitudes rústicas y reducirlas a su esencia, no chimpancesca, sino racional; poseemos cuando *nos unimos íntimamente con una realidad*.

En la posesión corporal a través de las manos, cuando tomo mi lapicera o mi cigarrillo, pese a que comúnmente se diga que lo poseo todo, y en efecto es a toda la lapicera a quien tengo en mi mano y a todo el cigarrillo a quien toco, sin embargo lo que propiamente estoy uniendo es a la parte superficial de mi lapicera y al papel de mi cigarrillo que aquí y ahora estoy tocando. El todo verdadero, lo *digo alcanzado por mí*, porque está unido con la parte que estoy tocando, que efectivamente está afectando mis sentidos. Pero no puedo negar que este todo es sólo alcanzado y poseído en cuanto se continúa con la parte que efectivamente toco. Al todo extenso lo alcanzo por añadidura; y si queremos ser exactos, no lo alcanzo propiamente más que de una manera denominativa y jurídica. La parte de la lapicera que está al lado del trozo que toco, precisamente porque está al lado, o porque está dentro, en razón de que, como parte, *es otra parte*, ya no entra en contacto íntimo conmigo. La multiplicidad, por ser multiplicidad, es decir, *no unidad, división*, es lo opuesto al conocimiento, que por naturaleza es *unidad, no división*. Así como la exterioridad se opone a la interioridad, y la exterioridad se realiza a través de la distinción y de la división o multiplicidad, así también el conocimiento, que es, en su esencia, genética unidad, no división, no distinción, se diluye y se pierde en la multiplicidad y en la exterioridad.

El conocimiento es genética y esencialmente unidad íntima, posesión inmanente, transparencia del ser substancial a sí mismo, basada y fundada en la independencia ontológica.

Esta tesis, aparentemente difícil, la podemos mostrar siguiendo los clarísimos conceptos que el Angélico expone en la Summa, I, q. 14, a. 2, ad lum.

"Redire ad essentiam suam, nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa. Forma enim, in quantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur; in quantum vero in seipsa habet esse in seipsam redit. Virtutes igitur cognoscitivae quae non sunt subsistentes sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt seipsas, sicut patet in singulis sensibus. Sed virtutes cognoscitivae per se subsistentes, cognoscunt seipsas. Et propter hoc dicitur in libris de Causis, quod sciens essentiam suam, re-

dit ad essentiam suam. Per se autem subsistere maxime convenit Deo. Unde secundum hunc modum loquendi, ipse est maxime rediens ad essentiam suam, *et cognoscens seipsum*".

Para poder entender la solución, expongamos primero la dificultad: "Dicitur in libro de Causis, quod omnis sciens qui scit suam essentiam, est rediens ad essentiam suam reditione completa. Sed Deus non exit extra essentiam suam, nec aliquo modo movetur: et sic non competit sibi redire ad essentiam suam. Ergo ipse non est sciens essentiam suam".

El mismo tema de la "reditio in essentiam suam" lo trata el Angélico en *Liber de Causis*, prop. VII, lect. VII, n. 190, diciendo: "Et hoc supra probaverat praemittens XV propositionem talem. Omne quod ad seipsum convertitur, incorporeum est. Quod sic probat: Nullum enim corporum ad seipsum natum est converti. Si enim quod convertitur ad aliquid, copulatur illi ad quod convertitur, palam itaque quia et omnes partes corporis eius quod ad seipsum convertitur ad omnes copulabuntur. Quod est impossibile in omnibus partibus, propter partium separationem, aliis earum alibi iacentibus". Y en el 191: "Et haec quidem probatio hic subditur satis confuse, cum dicitur. Et significatio quidem illius, scilicet quod Intelligentia non sit corpus, est reditio *super essentiam, suam*, idest quia convertitur super seipsam intelligendo se; quod convenit sibi quia non est corpus vel magnitudo habens unam partem ab alia distantem. Et hoc est quod subdit, *scilicet quia non extenditur*, extensione scilicet magnitudinis *cum re extensa*, idest magnitudinem habente, ita quod sit una suarum extremitatum secunda ad alia idest ordine et situs ab alia distincta".

En el mismo libro, prop. XV, lect. 15, dice:

308: "Secundum est quod ex hoc concluditur quod redeat *ad essentiam suam reditione completa*. Et hoc idem quod in prop. Proculi (83) dictum est". El comentario a esta proposición dice: "...omne quod secundum operationem est ad seipsum conversivum, et secundum substantiam est ad se conversum. Et hoc probat per hoc quod, cum converti ad seipsum sit perfectionis, si secundum substantiam ad seipsum non converteretur quod secundum operationem convertitur, sequeretur quod operatio esset melior et perfectior quam substantia... omne sui ipsius cognoscitivum ad seipsum omniquaque conversivum est. Cuius probatio est quia quod seipsum cognoscit, convertitur ad seipsum per suam operationem et per consequens per suam substantiam, ut patet per propositionem praemissam", "dictum est quod, omne suipsius cognitivum, ad seipsum omniquaque conversivum est. Et intelligitur reditio sive conversio completa et secundum substantiam et secundum operationem, ut dictum est".

310. "Quod autem hoc secundum sequatur ex primo, probat sic quia cum dico quod sciens scit essentiam suam, ipsum scire significat operationem intelligibilem. Ergo patet quod in hoc quod sciens scit essentiam suam, redit idest convertitur per operationem suam intelligibilem ad essentiam suam, intelligendo scilicet eam. Et quod hoc debeat vocari reditus,

vel conversio manifestat per hoc, cum Anima scit essentiam suam, idest ipsa operatio intelligibilis est *ex ea inquantum est sciens*, et est *ad eam inquantum est scita*, et sic est ibi quaedam circulatio quae importatur in verbo redeundi et convertendi. Ex hoc autem quod secundum suam operationem ad essentiam suam, concludit ulterius quod secundum substantiam suam est rediens ad essentiam suam et ita fit reditio completa secundum operationem et secundum substantiam”.

311. “et exponit consequenter, *quid sit redire secundum substantiam ad essentiam suam*, illa enim dicuntur secundum substantiam ad seipsa converti quae subsistunt per seipsa habentia fixionem, *ita quod non convertantur ad aliquid aliud substantans ipsam* sicut est conversio accidentis ad substantiam. Et hoc idem convenit animae et unicuique scienti seipsum, quia omne tale est substantia simplex sufficiens sibi per seipsum quasi non indigens materiali sustentamento”.

Pasemos a la explicación de los textos aducidos. En todo conocimiento existe un *sujeto cognoscente*, un *objeto conocido*, y un *acto*, mediante el cual el sujeto cognoscente se apodera del objeto conocido. Si queremos expresar esto mismo con términos dinámicos que expresen lugar, camino y movimiento, diremos que el sujeto sale de sí mismo, para llegar hasta el objeto conocido. Los términos abrirse a la realidad, extasiarse en la contemplación, preguntar *dónde te encuentras* cuando uno está abstraído, es prueba suficiente, que usar términos locales y dinámicos para expresar el conocimiento no son un artificio escolar, sino que, por el contrario, responden a una experiencia vital y común. Yo me transporto, solemos decir, a la región de Melopea cuando oigo a Beethoven. Pero el conocimiento humano tiene, además de la propiedad de *extrapolarse*, de *centrifugarse*, la propiedad de *convertirse a su centro*, de *centripetarse*. No sólo salgo de mí cuando me atrae un paisaje, sino que entro dentro de mí para conocerme, para observar mis reacciones, para saber de mis designios. Esto es lo que se llama *reditio*. Función que ejerzo a través de mi inteligencia. Ella supone:

- a) *Que esencialmente me conozco por una “reditio” ontológica;*
- b) *Que toda substancia actual no sostenida por una materia se conoce;*
- c) *Que el conocimiento fundamentalmente no es un acto, una función, sino una substancia íntimamente o desde sí misma existente, y que ese solo hecho basta para hacerla translúcida y cognoscitiva de sí misma.*

En pocas palabras, que el conocimiento, *esencialmente*, en sus realidades culminantes, *no implica una distinción de objeto y sujeto, ni una acción*, sino que es *una substancia ontológica que es y se posee por sí misma y desde sí misma, y que en este acto de posesión ontológica se realiza el conocimiento*, dejando como saldo que conocer es *“poseer inmanente-mente en sí mismo y desde sí mismo”*.

Por consiguiente, todo acto de conocimiento, en cuanto es acto de conocimiento, no puede realizarse a través de una acción transitiva, que afec-

te a otro, sino a través de una acción inmanente que de alguna manera imite la identidad o unidad de la substancia consigo misma. Es el conocimiento una unión inmanente entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido.

Pero —y esto es lo más importante— así como las uniones materiales transforman a los elementos unidos, produciendo un tercer elemento que transforma la naturaleza de cada uno de los componentes (el ácido sulfúrico, unido con una base, produce sulfato, etc.), en el conocimiento la unión no transforma a los componentes en un tercer elemento, sino que cada uno de los elementos conserva su individualidad, su naturaleza; por eso *est unio et possessio formae alterius ut alterius*.

Por esta razón la verdad no se encuentra ni en una vaga similitud, ni en producir imágenes mentales, semejantes a las cosas, ni en una conformidad material entre dos cosas; la razón fundamental de verdad se encuentra en la *aletheia*, en la Epifanía: en la presencia del objeto al sujeto cognoscente. Así S. Th. (I, q. 59, a. 2, in c.): “Nam cognitio fit per hoc quod cognitum est in cognoscente, unde et ratione se extendit eius intellectus in id quod est extra se, secundum quod illud quod extra ipsum est per essentiam, natum est aliquo modo in eo esse”; y (S. Th. 1, 2ae. q. 3, a. 6, ad secundum): “dicendum quod intellectus practicus ordinatur ad bonum quod est extra ipsum, et intellectus speculativus *habet bonum in seipso, scilicet contemplationem veritatis*”.

En qué consista esta contemplación de la verdad y cuál sea la naturaleza del acto intelectual, el Angélico lo describe en 1a. 2, a. 3a. 4, in c. así:

“Nam a principio volumus consequi finem intelligibilem, consequimur autem ipsum per hoc quod *fit praesens nobis per actum intellectus*”.

Por consiguiente, el acto de entendimiento es el *acto de presencia*. Esta noción la repite constantemente el Angélico. Así, a propósito del sentido, In Sent. 3, dist. XIV, a. 1, sol. II: “sensus non sentit nisi apud *praesentiam sensibilis*”.

Y si se quiere tener una noción exacta de la *presencia* que constituye la visión intelectual, léase: De Ver, q. X, a. V, ad lum., y 2 2ae., q. 1, a. 4 inc.

5. El objeto fundamental del conocimiento.

El niño, cuando se encuentra frente a una situación admirable, o peligrosa, o dudosa, da vuelta la cabeza, echa a correr y le pregunta a su madre qué ocurre. Esta conducta, de no enfrentarse con las cosas mismas para intentar su explicación, de no tomar el toro por las astas, es la que luego, en la edad madura, siguen muchos hombres. En lugar de buscar la explicación en los hechos mismos, se recurre a otros artificios, a otros esquemas y a otras categorías, como si las categorías científicas establecidas,

o en un libro o en una persona, tuviesen un privilegio o una autoridad independiente de los hechos reales.

La alegoría de la caverna platónica es suficientemente ilustrativa como para no detenernos mucho en ello, pero basta como para hacernos reflexionar sobre una realidad tremenda y pavorosa para el destino de la humanidad. Porque si conscientemente y cuando llegamos a una edad madura sabemos perfectamente que *la norma para aceptar o rechazar la verdad de una proposición, de una doctrina o de un sistema es el ser de la cosa*, (sabemos que este juicio, "yo soy alto", es verdadero porque efectivamente soy alto; si, en cambio, midiese un metro veinte, el juicio sería falso), sin embargo muy pocas veces se recurre al ser real de la cosa para conocer la verdad de una proposición. Generalmente se recurre a las opiniones, a los libros, a lo que se dijo sobre el ser real de la cosa. Y ciertamente esto no es más que la repetición anacrónica y anárquica de la conducta infantil que frente a algo raro, admirable o dudoso recurría a su madre para que le diese el por qué.

La mayoría de las personas recurre a la sociedad, a "lo que comúnmente se opina". No es una exageración afirmar que el hecho de sustituir el objeto normal y real de la inteligencia por la común opinión de los demás es, filosóficamente tan tremendo, que sólo es comparable, guardando, ciertamente, las distancias, con el pecado original. En efecto, se sustituye consciente o inconscientemente el objeto real de la inteligencia por uno espurio, y se pierde con él toda posibilidad de ciencia, de saber y de vida auténtica. La razón de esto es muy sencilla. El objeto *no sólo determina y especifica a la potencia*, dándole unidad y distinción con respecto a todo lo que no es ella; ejerce, además, la función de norma, de patrón y de criterio. Sabemos que norma, patrón o criterio es aquello que me permite distinguir: en lo moral, lo bueno de lo malo; en arte, lo estético de lo antiestético, etc. En una palabra, lo que es criterio y norma sirve *para aceptar o rechazar, incluir o excluir* a todo lo que está normado por él.

Y es de pensar en lo tremendo que resulta cambiar el objeto de la inteligencia, que es indudablemente el ser, por la opinión común, o por el acuerdo común. Además de que es cierto que la mayoría de la gente no suele ponerse de acuerdo más que en cosas comunes, generalmente sucede que para aceptar como verdad o negar como falsedad una proposición, una doctrina o un sistema, el individuo espera el sufragio universal, la opinión de la mayoría. Pero si analizamos los acuerdos universales, vemos que la multitud se suele poner de acuerdo más bien en las palabras que en la realidad de la cosa. Y resulta, por consiguiente, que *la cosa norma real y ontológica de nuestro entendimiento viene a ser sustituida por la palabra dicha y aceptada en común*.

De lo substancial y real, pasamos al fantasma y a lo irreal. De la *presencia de la cosa*, como criterio para aceptar y rechazar, pasamos a

la ausencia de la cosa; de la manifestación, al encubrimiento; y de la consistencia, a la fantasmagoría; del cuerpo real, al disfraz lexicológico; del hombre, al nombre.

Por eso es que nuestro grito de guerra es el que hace muchos años pronunció Husserl: a las cosas mismas. Enfrentemos la realidad como se nos presenta, y aceptémosla sin quitarle ni ponerle, sabiendo, como dice el Angélico, que *toda la substancia de inteligibilidad y de verdad de una cosa se encuentra en el ser real* (De ver. q. II, a. III, ad 8um.): "*illud quod est principium essendi, est etiam principium cognoscendi ex parte rei cognitae, quia per sua principia res cognoscibilis est*".

Por este motivo Sto. Tomás afirma en Peri Herm. 1. I, lect. XV, n. 203: "... hoc modo se habent orationes enuntiativae ad *veritatem* sicut et res *ad esse vel non esse* (quia ex eo quod res est vel non est, oratio est vera vel falsa)".

No cabe, pues, duda alguna que *el objeto propio, normativo y regular de nuestra inteligencia* se encuentra en el *hecho de que una cosa "sea"*.

Adviértase bien qué es lo que queremos decir. No afirmamos que el simple ser, descarnado, definido, abstraído y aséptico, tal cual aparece en una palabra o en un concepto pulido, sea el objeto de nuestra inteligencia. El objeto propio y normativo, es decir, aquel que nos manifiesta la verdad o falsedad de nuestras proposiciones y de nuestros conocimientos, es: *el ser siendo, el ser actual*; o, para enunciarlo un poco más elegantemente: *el acto de ser*, aquí y ahora.

En efecto, no cualquier concepto, ni cualquier esquema ni cualquier ser justifica la verdad de nuestras proposiciones, sino *el ser aquí y ahora, tal cual lo expresa mi juicio*. Sólo éste, como nos lo demuestra la experiencia, es la norma y criterio de la verdad de nuestra mente, porque sólo él es el objeto formal de nuestra inteligencia. No se traiga como objeción que también juzgamos del pasado y del futuro, que no tienen ser actual, porque el pasado y futuro los juzgamos en función del ser actual, y como declinaciones, decadencias de forma, derivaciones del "esse" actual.

Es interesante notar —y podría dar pie a jugosas meditaciones metafísicas— cómo y por qué no se tiene en cuenta lo que *la experiencia personal y colectiva nos grita constantemente, y la razón entiende y ejecuta cada vez que pretende conocer la verdad de una cosa*, a saber: que *compara sus juicios, sus deducciones, sus sistemas, con lo que actu est*, con la actualitas rei praesens. Sin embargo, la mayoría de nuestros filósofos ponen como objeto de la metafísica a una abstracción, y más que abstracción a una *construcción ininteligible de nuestra mente, el famoso "ens ut nomen obiectum metaphysicae"*. Dicho con otros términos: *el objeto criterioso, judicativo, última instancia y primer principio de nuestro saber verdadero, es el ser que es ahora y aquí. Ser como ser, "on to on"*, no es, pues, una vaga abstracción, con un mínimo de realidad, de densidad actual, sino la realidad en su función más primordial, en su totalidad actual, en su ser. Sto. To-

más lo repite constantemente; y cuando trata del objeto específico de nuestro entendimiento (De Ver. q. I, a. I, in c.) lo afirma explícitamente.

Para aclarar pondremos, lo que acabamos de afirmar, en un esquema didáctico:

El objeto fundamental de nuestro conocimiento *no es* un cuerpo, materia, accidente; *sí es* el ser del cuerpo, como acto, y como lo que encierra a todo; *no es* un concepto genérico o universal; *sí es* una realidad, medio universal a través de relaciones; *no es* temporal y espacial, numéricamente individuo; *sí es* fundamento, base y razón de espacio tiempo metafísicamente dividido, o sea uno. *Es el hecho de ser*, no más ni menos, *de los individuos numéricos temporales y materiales que nos rodean*. Es la presencia ontológica de todos los que son ahora entes. Dicho en otros términos más experimentales: sé la verdad de una proposición cuando veo que existe o es así como lo enuncio.

Pero esta disquisición importantísima (ya que encierra la esencia del conocer humano auténtico, puesto que en ella se nos explicita aquello en que real y verdaderamente consiste y lo que *es la piedra de toque que nos muestra la verdad de cualquier conocer nuestro*) deja de lado otros aspectos que hacen al conocimiento de los objetos, su estructura y sus funciones, y (lo que es todavía de primordial importancia) no nos explica cómo es posible que necesitemos de corroboración para saber la verdad del conocer. Y no se diga que este último problema es un problema gratuito o didáctico, planteado por el simple placer de poner problemas, puesto que normal y corrientemente se identifica conocer con verdad, y resulta que nosotros no siempre que conocemos, conocemos la verdad.

6) *Los objetos secundarios.*

El fenómeno del conocimiento del individuo, o mejor dicho este hecho yo "conozco a Juan", realidad, una, indivisa, aséptica con respecto a todo lo que no es Juan, lo conozco de *muchas formas*. Juan, además de pequeño, es blanco, honesto, hombre, ciudadano y valiente.

Juan, entonces, no se me aparece de buenas a primeras como uno y lo uno que es, sino que se me aparece *muchas veces y de formas distintas, bueno, blanco, ciudadano, pequeño*. Ninguna de estas veces se *apareció* Juan totalmente, sino parcialmente. Y esto, en razón de que a Juan lo conocí blanco a través de los ojos, bueno a través de la estimativa, duro a través del tacto. Cada uno de los sentidos me presentaba una *parte clara y una parte opaca*. En cambio, el entendimiento, cuando me lo presentaba como ser, *no dejaba nada* de Juan fuera del ser de éste, y sin embargo *dentro del ser* de Juan quedaba una serie de matices opacos, desconocidos, los cuales constituían *el modo y el qué* de éste.

De aquí a deducir que nuestro conocimiento se ofrece a la mente como *organizado jerárquicamente con categoría y rango*, y en virtud de una

cierta materia o estructura, no hay más que un paso. Hagamos una pequeña disquisición sobre lo que entendemos como "organización jerárquica", para aclarar. Sabemos que la definición general de "orden" es la "apta dispositio plurium secundum aliquam rationem". Fundamentalmente, pues, los órdenes para nosotros implican la existencia de muchas cosas, junto con un destino, una orientación; en una palabra, una finalidad, a realizar, o ya realizada. Pero hemos dicho que el conocimiento no es solamente orden, como podría ser una sucesión de botellas o de libros; es un orden jerárquico. Y estos órdenes jerárquicos se miden no en números solo, sino en escalas. Los términos bueno, mejor y óptimo; malo, peor y pésimo; menor, medio y máximo, son empleados para expresar nuestras experiencias del orden. El prisma cromático, que dibuja la luz al descomponerla en diversos colores, nos puede servir de ejemplo para imaginarnos lo que representa para nosotros un orden. Si queremos definir el anaranjado, diremos que es un color *entre rojo y amarillo*. Para definir (valga el término, ya que no es estricta definición) este color, necesitamos recurrir a dos elementos de la escala cromática, que se encuentran *antes y después*. El anaranjado *no es ni rojo ni amarillo*, pero *participa de ambos*; es amarillo y es rojo *no en la plenitud de intensidad cromática* que poseen los colores titulares, sino *en el matiz de un reflejo* de quien participa y se compone de los otros. El después del rojo y el antes del amarillo que sirven para definir al anaranjado, no es una sucesión y una disposición caprichosa, sino que responden al hecho de que ese color es *un compuesto cromático* de ambos. Todo su ser de reflejo del rojo en el amarillo depende de esta ubicación en la escala de los colores. No es, pues, un ser absoluto, que se *estructura y realiza en sí mismo, por sí mismo y desde sí mismo*, sino que es *un ser relativo*, que *es y se define* en función de los otros, de los cuales *posee un más o un menos de intensidad*.

Así, pues, la jerarquía *nos está mostrando la anterioridad y posterioridad, la plenitud y la limitación, el más y el menos*, en la posesión de una perfección. Pero, ¿cómo nos damos cuenta de que una perfección tiene anterioridad con respecto a la otra, de que una es plenitud y otra limitación? Entendiendo lo que cada una de ellas es en sí y por sí. Basta con saber y entender qué es el número 4 y el número 5, para saber que el cinco es más que cuatro y el cuatro menos que cinco. Así como en el plano y en el nivel de la superficie terrestre, por el sólo hecho de *ver*, podemos decir quién está antes y quién está después, en el nivel, no de la cantidad, sino de la cualidad y de la perfección, sabiendo cada una de las perfecciones en su materia propia y en los elementos que la componen, podemos darnos cuenta de quién es antes y quién después, quién es en todo y quién en parte, quién es máximo y quién es menor.

Pertrechados con estos conceptos, entremos en nuestro conocimiento.

Habíamos dicho anteriormente —y la experiencia lo demuestra— que de las cosas que nos rodean no solamente sabemos que *son, tienen esencia*,

sino que también las conocemos como *coloreadas, extensas, olorosas, gustosas*. Afirmar esto no es más que expresar lo siguiente: el mundo que nos rodea no sólo hace *acto de presencia* a nuestra inteligencia, sino que también se abre a nuestros sentidos. Los ojos ven los colores, el tacto siente la resistencia, el olfato huele los olores, de aquello que la inteligencia comprende que es y que tiene esencia.

La diferencia fundamental entre el sentido y la inteligencia no se encuentra en que la *inteligencia conozca en un recinto cerrado* tipo cuarto de revelar fotografías y el *sentido salga fuera de la casa para otear el horizonte; tanto el sentido cuanto la inteligencia conocen con un acto que está dentro de ellos mismos*. (cfr. De ver. q. X, a. 8, ad 2um. S. Th I, q. 85, a. 2 in c.). *Tanto el sentido cuanto la inteligencia conocen la cosa que está fuera de ellos*. (cfr. De ver. q. Xa, 8, ad 2um.; S. Th. I, q. 85, a. 2 in c.). *El sentido conoce la superficie, y el intelecto la intimidad*. (S. Th. 2 2ae, q. 8'a. lum. c.). *Pero el sentido, al conocer, conduce al entendimiento hasta otro nivel; por consiguiente, no tenemos que entender que todo lo que está en el entendimiento estuvo formalmente primero en el sentido; el entendimiento conoce más que el sentido*. (Cfr. De ver. q. X, a. VI, ad 2um. "Unde pro tanto dicitur cognitio mentis a sensu originem habere, non quod omne illud quod mens cognoscit sensus apprehendit; sed quid ex his quae sensus apprehendit, mens in aliqua ulteriora manuducitur, sicut etiam sensibilia intellecta manuducunt in intelligibilia divinorum").

De nuestra experiencia, entonces, y de los mismos textos del Angélico, podemos concluir lo siguiente:

La realidad se nos presenta dividida por lo menos en dos planos: el superficial sensible, captado por los sentidos; el profundo e íntimo inteligible, por la inteligencia. Pero estos dos planos, superficial y profundo, no son indistintos y reversibles de tal manera que *uno sea independiente de otro, uno se encuentre en la misma escala y con el mismo rango de realidad y de verdad con respecto al otro*, sino que se presentan *jerárquicamente ordenados*.

El plano de las formas sensibles depende del plano de la realidad inteligible; el plano de la substancia es superior al plano del accidente; el plano del ser es superior al plano del acontecer.

El conocimiento sensible es inferior al inteligible; los sentidos tienen posterioridad e imperfección con respecto a la inteligencia, en el orden del *mayor y menor* objeto conocido.

Sin embargo, *los sentidos tienen prioridad temporal* con respecto a la inteligencia. Y la inteligencia tiene *prioridad formal* con respecto a los sentidos.

O para explicar esto un poco detalladamente, *el movimiento del conocimiento, medido por el tiempo, comienza con los sentidos; la perfección del conocimiento, o sea el conocimiento del todo, está en la inteligencia y*

no en los sentidos; y, por consiguiente, el principio formal y regulador de todo el conocimiento humano está en la inteligencia y no en los sentidos. Así como temporalmente un edificio lo comienza o edificar quien zapa la tierra y hace pozos —y éste es el principio temporal—, pero el principio formal y regulador no está en quien cava pozos, sino en el arquitecto, que posee toda la perfección del edificio a través del plano; así como el principio temporal del hombre está en las células germinales, pero el principio formal y perfecto está en el alma; de la misma manera el principio temporal del conocimiento humano está en los sentidos, pero el principio formal en la inteligencia.

Y aquí comenzamos a solucionar la cuestión planteada antes de entrar en el tema de los objetos secundarios del intelecto. ¿Cómo es posible que siempre que conocemos no por ese solo hecho conocemos la *verdad*?

Ello se explica porque tenemos una pluralidad de objetos parciales de una misma realidad única, y, para *saber la verdad*, no basta con ver una forma parcial, es *necesario saber que esa forma parcial es, tal cual la percibimos*. Como todos los objetos de los sentidos en el *orden del ser*, son dependientes del objeto de la inteligencia, y al ser los constitutivos de ser, son los constitutivos de verdad y de inteligibilidad, resulta que los objetos sensoriales tienen una verdad no por sí, ante sí y desde sí, sino por el ser, ante el ser y desde el ser. Por este motivo, no siempre que conocemos, conocemos inmediatamente la verdad. Las formas que nos presentan los sentidos, *son formas del ser*, pero en cuanto que son percibidas por el sentido, dejan de lado el ser, *no captan el ser de la forma*. Por esta causa, y porque solo el saber formalmente el ser, o, si se quiere expresar con otros términos, solo *saber el ser y saberse determinado por el ser a conocer* muestra a la verdad, resulta que no siempre que sabemos, conocemos por ese solo hecho la verdad.

7) *Interrelación de objetos conocidos.*

Encontramos, pues, que nuestro conocimiento, tal cual se presenta en la realidad, no es un fenómeno simple sino compuesto. En efecto, para no hablar más que periféricamente de la cosa, y en cuanto se nos presenta inmediatamente, intervienen en el fenómeno *percepción humana*, por lo menos el conocimiento sensorial y el conocimiento intelectual.

Podemos preguntarnos ahora. ¿*Esta pluralidad de conocimientos, visión, tacto, intelección, raciocinio, es un montón, o amontonamiento amorfo de fenómenos psíquicos, o por el contrario, además de esa simple unidad que puede tener porque acontecen en un mismo sujeto, guardan otro género de unidad?* Dicho con otras palabras: ¿la sensibilidad y la inteligencia en el hombre, están unidas únicamente como podrían estar unidas las formas de músico y astrónomo, en un mismo sujeto, o por el contrario están unidas, como el músculo está unido con el hueso para la función de caminar?

Por supuesto que ya habíamos anticipado la respuesta de esta pregunta, cuando referimos el texto del Angélico (De Ver. qX, a. VI, ad 2um), pero lo que pretendemos ahora es mostrar, con más detalle, cómo en el conocimiento existe una verdadera *unidad de orden, de jerarquía, y por consiguiente de finalidad*; el orden de nuestros conocimientos, es una *verdadera unidad dinámica y jerárquica*.

La multitud de objetos en una sola potencia.

Si atendemos a una sola potencia, v. g. la vista, nos encontramos con que ésta, prima facie no nos muestra un solo objeto, sino muchos. Vemos el árbol, la casa, el hombre, la piedra, etc. Y por supuesto que los vemos en cuanto son colores iluminados, pero esto no excluye que también entre los colores encontremos una verdadera multitud, a saber, todos los colores que constituyen la gama del espectro cromático.

Estos objetos estáticos, son materialmente múltiples. En efecto, tanto el hombre cuanto la casa, tanto el rojo cuanto el azul no son uno, sino múltiples, y por consiguiente en cuanto múltiples, no podrían ser la causa, la razón, el fundamento de la unidad de potencia que constituye nuestra vista. La multitud en cuanto multitud es lo opuesto a unidad, es lo que por definición es *no uno*, y lo no uno, no puede ser nunca la causa, el fundamento y la razón de lo uno. Del no ser, no se puede seguir el ser. Sin embargo, éste es el hecho; nuestro ojo percibe múltiples objetos, y de esos objetos percibe múltiples colores.

Pero la *razón, la causa, el fundamento, es el dinamismo, la energía, el poder*, de que están dotados estos objetos, que si bien materialmente es distinto en cada uno de ellos, *formalmente* es el mismo. Todos de una manera u otra, son coloreados, es decir están dotados de fotones, de partículas de energía, que *en cada uno de ellos otorga un poder exactamente igual*; todos alcanzan a inmutar a la vista y a producir una visión.

Por consiguiente *la multiplicidad de objetos* es una pura multiplicidad material, la cual *para afectar al ojo*, se congrega en una *unidad dinámica, en una densidad de energía*, en un solo objeto formal, capaz, enérgico con respecto al ojo. *La unidad de energía no excluye la multiplicidad de los seres enérgicos*, la incluye ciertamente, y por esta razón, nos vemos obligados a admitir en las potencias, *un género de unidad distinto al puramente estático* que nace de una substancia, materia o realidad indivisiva. La unidad de los objetos de una potencia, es una unidad que incluye de alguna manera la multiplicidad; no es *unidad de substancia, sino unidad de causa o de orden*.

Para expresarlo en términos metafísicos, no es unidad "en"; sino unidad "por"; "para"; "desde" o "hacia".

Por consiguiente, y para descender al terreno concreto de la experiencia, en nuestra visión, podemos enumerar dos órdenes. Uno concreto, fáctico, de hecho, donde aparece primero un objeto, luego otro, y así sucesivamente.

Primero vemos una persona, luego viene la pared, más tarde el pizarrón.

Otro es el orden *causal*, jerárquico, de *necesidad y de derecho*, en razón del *influjo determinante que ejercen los objetos en nuestra potencia* y primero será entonces la *causa*, la *razón*, la *energía*, la *forma*, el *fundamento*, que dinamiza a nuestra potencia sensorial secundariamente estarán entonces el *sujeto dotado de esa razón*, o *causa* o *energía* o *forma* o *fundamento*. Como a un espectáculo público, v. g. un cine, es cierto que no pueden entrar animales, o por lo menos seres con forma de animal, pero la *causa de la admisión*, es el ticket, que se posee, y no la forma humana. Los hombres entran en el cine o en el estadio, porque poseen un ticket, no directa e inmediatamente porque sean hombres. El ticket es lo primero que registra el acomodador, y a su vista permite el ingreso, así también nuestro ojo registra primero su objeto formal y en virtud de él permite el ingreso de cualquier otra realidad que lo posea.

La unidad de los objetos es una unidad jerárquica relacionada por causa y efecto, prioridad y posterioridad (la causa es primero); no es pues una unidad lineal, dotada de una sola dimensión y de un solo cuerpo, sino que es una unidad tridimensional, por lo menos donde por una forma desde una forma y hacia una forma son razón, causa y fundamento para que se ordene la multitud.

La multitud de objetos, en una sola potencia se interrelaciona por causa y efecto, siendo la causa lo primordial, "per se" inmediato y el efecto lo secundario, "per aliud" y mediato.

Dicho en otras palabras: el objeto o causa de la potencia, marca el horizonte, el ámbito y los límites donde se mueve la potencia.

Todo aquello que entra por algún motivo dentro de este horizonte es captado por la potencia.

Por consiguiente la multitud se capta desde una unidad no formal o estática o corpórea sino desde una unidad dinámica causal y a través de relaciones.

Para que se comprenda el valor de lo que acabamos de decir, piénsese que una multitud puramente numérica, sin otra relación que el estar en una misma dimensión del espacio, puede ser indiferentemente ordenada, y comenzar unas veces por lo que denominamos principio y otras veces por lo que se nombra como fin. 100 naranjas las puede numerar de cualquier manera, ninguna naranja tiene un título especial, para poseer el número uno, y ninguna tampoco lo posee para ser el número final. Este es un orden lineal, donde exactamente cada uno de los componentes tiene el mismo título o carece de título para ser principio o fin; a todos se les numera por la misma razón, están todos en el mismo espacio.

No ocurre lo mismo cuando la numeración, el orden, la prioridad y la posterioridad, en lugar de ser numéricos son *intrínsecos y causales*. En

este caso la prioridad de uno sobre otro se encuentra sustentada en la estructura ontológica del que se denomina "uno". Es una escala, una organización no fundada en el número sino *en el ser y en las relaciones de ser*.

Así el cuerpo con respecto al ojo no tiene prioridad, puesto que el cuerpo *se ve*, es *podido por el ojo*, por que tiene un color iluminado. El color tiene prioridad ontológica con respecto al cuerpo. El es *la causa objetiva del ver*. Pero todavía queda una advertencia más por hacer para que no se entienda adversamente nuestra doctrina que creemos la doctrina del Angélico.

Cuando hablamos de la *Unidad de objeto formal*, empleábamos los términos dinamismo, energía, poder. Puede alguno interpretar estos conceptos físicamente y pensar que estamos hablando de un mecanicismo dinámico, donde empleamos como principio de explicación la sola fuerza, sin la substancia. Pero quiero que se entiendan estos términos dentro de la metafísica de Sto. Tomás, para quien *la fuerza, el poder, el actuar*, no es una entidad solitaria y autónoma, recurso para explicar la experiencia de un modo poético. El dinamismo es para Sto. Tomás, y así lo interpreto yo en estos párrafos, el producto de una forma. "*Agere sequitur esse*", y no puede entonces interpretarse el dinamismo del objeto formal que marca los límites de la potencia como *entidad subsistente por sí*, sino como *el producto de una forma. La forma potenciada hasta aquí y no más allá es el objeto formal de la potencia*.

8. *La multitud de objetos y la multitud de potencias en el hombre*

Es un hecho de experiencia, que casi no necesita reflexión, que con una sola potencia vemos muchos objetos distintos unos de otros. Con mis ojos y con mi única visión en este momento, estoy captando cosas animadas e inanimadas.

Sin embargo el segundo paso que vamos a proponer ya necesita un poco más de reflexión; no sólo captamos con una sola potencia muchos objetos, sino que además con muchas potencias captamos de un sólo objeto *muchos niveles y formas distintas*.

Adviértase lo que quiero decir. No sólo conocemos *con los ojos cuerpos coloreados*, sino que conocemos con los oídos, *formas sonoras*, y *tccamos con el tacto, estructuras extensas y rugosas*, frías o calientes, y *olemos con el olfato vapores agradables o desagradables*, y gustamos con la boca *sabores lindos o feos*. Y adviértase además que *nunca con los ojos podremos gustar un sabor*, aunque este sabor pertenezca a la forma coloreada que estamos viendo en este momento.

¿Qué quiere decir esto? *Concretamente lo siguiente: la distinción entre el color y el sabor*, es mucho más profunda, pertenece a otro nivel, o a otra categoría, que la que se da entre el verde de la planta y el azul del cielo. El verde de la planta y el azul del cielo son divisiones del mismo

color como forma del ojo. En cambio, el dorado del pollo al spiedo y el sabroso del mismo pollo, no son divisiones del mismo color, sino que son una división más profunda; no son divisiones que tienen por fundamento lo mismo, en el caso el color, sino que radicalmente son división de cosas o formas que no tienen en cuanto formas nada de común. El color pertenece a la categoría cromática, el sabor a la categoría gustativa. Un dorado no puede ser ni realizarse sin que de alguna manera entre dentro del nivel del color. Una cosa para ser sabrosa puede realizarse y ser independientemente del color que posea.

La división entonces entre los objetos de la misma forma *no es de categoría, sino de número*; en cambio la división entre objetos que no tienen la misma forma *es de nivel, de categoría, de clase y de perfección*.

Diremos entonces que los objetos múltiples de una misma forma difieren o se distinguen entre sí de una manera numérica; *son distinciones de lo mismo*.

Los objetos múltiples de formas distintas difieren o se distinguen de una manera formal; *son distinciones de lo que no es en forma alguna lo mismo*.

Los objetos, pues, de una misma forma hacen *mas o menos lo mismo* los objetos en cambio *de una forma distinta* hacen *otro*, (*nivel, orden o grado*). Si la distinción primera es de número, la segunda es de niveles.

Pero adviértase además que *para poder distinguir*, es necesario conocer los dos. En efecto se da distinción cuando *no se da identidad*, y se conoce la distinción, cuando se conoce la diversidad, como dice Sto. Tomás al tratar del constitutivo formal de la pluralidad. (De Trin. lect. 1, q. 2, a 1 in c.):

“Ideo unum plurium diversum dicitur alteri comparatum quia non est illud”.

“Por esta razón, pues, lo uno de muchos se denomina diverso comparándolo con otro, *porque no es lo mismo*. Por consiguiente el supuesto fundamental, para poder dividir cognoscitivamente, se encuentra en que *se conozcan las dos formas* puesto que hay que compararlas y comprobar su *no identidad*.”

Como el ojo nunca conoce la forma gusto, y el gusto no se reduce al color y por otra parte conocemos el gusto, resulta que además de multitud formal de objetos tenemos multitud de potencias.

Como no estamos haciendo psicología, baste con saber que, además de las formas sensibles formalmente múltiples, nos encontramos con las formas inteligibles; la distinción más importante, empero, se encuentra en que lo *sensible nos proporciona la superficie y la periferia de la cosa, lo inteligible, la profundidad, la substancia, el ser real de la cosa*. (Cfr. Th. 2-2ae, q. 8, a. 1, in c.).

Y aquí ya podemos reflexionar un momento sobre la jerarquía de los conocimientos. Para poder saber cuál es más y cuál es menos, basta con entender cada uno de los elementos que nos proporcionan los sentidos y la inteligencia; así como basta saber qué es "cinco" y qué es "cuatro", para saber que "cuatro" es menos que "cinco".

El intelecto, al proporcionarnos el ser o la substancia de la cosa, *nos proporciona todo lo que es la cosa*. El sentido, al proporcionarnos el color, el gusto o el olor, nos proporciona sólo *una parte de la cosa*. Como el todo es mayor que la parte, la potencia que es capaz de conocer al todo, es superior.

Pero existe todavía algo más. Cada uno de los sentidos en el hombre constituye una fuente de conocimiento. Pero no deben ser estudiados los sentidos como fuentes de conocimiento, independientemente y por sí mismos, como si no constituyesen partes de un organismo; se desvirtuaría así el auténtico saber de los mismos y sus funciones dentro del sistema humano.

Habíamos dicho lo siguiente en las páginas anteriores: *nuestro conocimiento en su totalidad se ofrece a la reflexión como organizado jerárquicamente con categoría y rango en virtud de una cierta materia y estructura*.

No podemos saber realmente la totalidad de la estructura de una función; cualquiera que sea, si, siendo esta función una parte de un organismo, la consideramos como una entidad autónoma e independiente. Y la razón es muy sencilla: toda función que constituye parte de un organismo se estructura, es decir, se pone en forma; admite una, diríamos, conducta y forma, en virtud del término al cual la destina el fin último del organismo.

Por esta razón pretendemos captar nuestros conocimientos *in vivo*, es decir, dentro de todo el organismo que constituyen, para saber *la estructura, la naturaleza, la función y el lugar que ocupa* cada uno de los sentidos y cada una de las funciones intelectuales que poseemos.

La organización y el principio formal de la misma, en general, y en nuestro conocimiento en particular.

La organización es un efecto del orden, y orden, como sabemos, es la "apta disposición de muchos en virtud de algún fin". Y por consiguiente, es un conjunto de cosas o funciones relacionadas *para o hacia*, o en vista de un fin. El fin es, indudablemente, el principio, el fundamento, *la razón de la forma* que adquieren las cosas o las funciones ordenadas, y según que el fin sea extrínseco y puramente funcional con respecto a las cosas ordenadas, o intrínseco y visceral u ontológico, con relación a las mismas diremos que el orden es puramente accidental o substancial.

Pero si en un orden se encuentran muchos, y uno de ellos tiene la función de fundamento, causa y razón, entonces las cosas ordenadas se re-

lacionan en virtud de una prioridad y de una posterioridad, de un menor y un mayor grado de la perfección buscado a través del orden. El ejemplo del ejército, que suele emplear el Angélico, nos servirá para ilustrar lo dicho. El general, el dux, podrá localmente estar a la retaguardia del ejército, y sin embargo él será el más, el mayor, el primero. A él le corresponde la función de *determinar el lugar, la actividad y la naturaleza de las cosas* de todo el ejército, porque él *tiene la visión del fin*, que es la victoria. La organización en orden a la victoria requiere un ordenamiento total de todos los diversos sectores.

Pero no importa tanto la materialidad del ejemplo cuanto la estructura formal que podemos ilustrar con el mismo.

El dux manda, *es primero, principal y anterior*, porque *tiene todo el fin*. Los otros obedecen, son *segundos, subordinados y posteriores*, porque *tienen parte del fin*. Porque uno posee más del objeto, *puede más, se ubica más, es máximo, dux*. Porque el otro posee menos del mismo, *puede menos, se ubica menos, es particeps ducis*. Por consiguiente, en un organismo, *aquel a quien le corresponde como objeto la totalidad, es principal; aquel a quien le corresponde como objeto la no totalidad, la parte, es secundario*. Pero como esta principalidad y segundez no es puramente numérica, sino causal, resulta que el principal, el máximo, impone normas, formas y estructuras a quien es secundario, subordinado y pasivo.

En el caso de nuestro conocimiento, al intelecto le corresponde más: la profundidad, la substancia, el todo, el ser principio de todo conocimiento y término final de resolución de todo el saber.

Al sentido le corresponde menos: la superficie, el accidente, la parte, las formas de ser posteriores al mismo ser, que dependen ontológicamente del ser en su existencia y en su naturaleza y operación.

Luego, el intelecto tiene la norma, impone las formas y funciones de los sentidos. Porque el entendimiento capta el ser de la cosa, y los sentidos sólo las formas de ser de la cosa.

Queda, con esto, explicada una doctrina generalmente aceptada. Pero se puede plantear un problema con respecto a una función del entendimiento humano que, gracias a Descartes, y anteriormente gracias a los escolásticos, se hipertrofió de tal manera, que llegó a borrar del mundo del saber al *intelecto; la razón*.

Expongamos el lugar y la función que tiene la razón según la doctrina del Angélico. (S. Th. I, q. 79, a. 8, in c.).

“La razón y el entendimiento no pueden ser en el hombre potencias diversas. Esto podemos conocerlo manifiestamente si consideramos los actos de ambos, a saber: del intelecto y de la razón. *Entender* es simplemente *aprender la verdad inteligible*. *Raciocinar*, en cambio, es *proceder de un objeto entendido a otro, con el fin de conocer la verdad inteligible...* Los hombres llegan a conocer la verdad inteligible procediendo de uno a otro...

y por este motivo se denominan racionales. Es evidente, por consiguiente, que el raciocinar comparado con el entender se relaciona como el ser movido con el ser en quietud o como el adquirir al tener, de los cuales términos uno corresponde al estado imperfecto y otro al perfecto. Y dado que el movimiento siempre procede de un inmóvil y se completa en algo quieto o estático, de aquí resulta que el raciocinio humano (que es un género de movimiento, *según la vía de la inquisición o invención*, procede desde ciertas cosas simplemente (sin movimiento) entendidas, que son los primeros principios, y de nuevo en la vía del juicio, resolviendo lo entendido, vuelve hasta los primeros principios, frente a los cuales examina los conocimientos hallados”.

Es manifiesto que el *ser movido y la perfección o quietud* (de lo mismo) no se reducen, o no deben ser atribuidos a diversas potencias, sino a una y a la misma; esto también es aplicable a las cosas naturales, ya que, en virtud de la misma naturaleza, v. g., algo se mueve hacia un lugar y finaliza o termina el movimiento en ese lugar. Con mucha más razón, pues, en virtud de la misma potencia, entendemos y raciocinamos. Luego, es evidente que el entendimiento y la razón no son diversas potencias en el hombre. La razón, por consiguiente, es en el hombre *una función del entendimiento, que se mueve o transita para alcanzar la verdad, desde un objeto entendido a otro no entendido, teniendo su principio y su fin en la intelección*. Es, pues, una función subordinada y dirigida por la función superior que es la intelección. Esta división de la función intelectual nos lleva a esta otra. *La presencia y la representación*.

El hombre, naturalmente, apetece conocer, no de cualquier manera, sino que apetece conocer la verdad, que es lo mismo que conocer el ser real de la cosa. Pero el apetito de conocer no se aquieta con cualquier conocimiento de la verdad, sino que tiende al conocimiento universal, es decir, total de la verdad. Como la verdad la conoce parcialmente, a través de los sentidos y de la misma inteligencia, discurre; es decir, pasa de lo conocido a lo desconocido a través de relaciones y representaciones.

El fin del conocer humano es, entonces, el conocimiento total de la verdad. Los sentidos, la razón y la inteligencia concurren para lograr la posesión total de la verdad. Pero como el fin, o sea la posesión perfecta de la verdad, corresponde a la inteligencia, ella es la rectora, la que examina, y es máxima dentro de todo: los procesos cognoscitivos, desde una presencia del ser.

La inteligencia tiene, pues, además de la posesión inmediata y por presencia de la verdad, otra función, que es la representación o verbalización mental de lo que conoce, pero no cabe duda alguna de que esto también está sometido a la primacía del intelecto. (Cfr. S. Th. I, q. 85, a 2. ad 3um, y los procesos de la intelección. C. G. 1º, c. 53).